

2019 年第 5 期  
(总第 255 期)

厦门大学学报(哲学社会科学版)  
JOURNAL OF XIAMEN UNIVERSITY( Arts & Social Sciences)

No. 5 2019  
General Serial No. 255

# 论清华简《治邦之道》的墨家思想

马 腾

(厦门大学 法学院, 福建 厦门 361005)

**摘 要:** 新近面世的清华简《治邦之道》, 整理与研究均认为合于墨家思想。细绎该篇简文, “治邦之道”这一题旨力斥治国“在命”的观念, 既印证《墨子》一书《非命》篇的非命强国论, 也符合《七患》等篇所述忧患意识及国家治理的切实问题。《治邦之道》主张“兼利而爱”, 胙列节用之法, 吻合墨家“兼相爱, 交相利”的治道, 与倍人、节葬、反质诸说同符合契。其倡导冲决血缘贵贱的“使贤、用能”之法, 倚重才能经验为任贤标准, 设计官员考核方法程式, 亦匹配《尚贤》篇异于儒家“举贤”的贤能政治理念。《治邦之道》确为深富墨学特征的珍稀文献, 亦不啻探寻儒墨辨异的崭新门径。

**关键词:** 清华简《治邦之道》; 墨家; 非命; 兼爱; 节用; 尚贤

**中图分类号:** B224      **文献标识码:** A      **文章编号:** 0438-0460(2019)05-0063-11

墨学乃先秦显学, 近世墨学复兴以降, 《墨子》研究洋洋大观。然而, 在晚近基于出土文献的子学研究蔚为风潮之时, 墨学研究仍难与儒道二家相提并论。毕竟, 以往涉及墨家的出土文献相对较少, 结合简牍研究墨学的空间颇为局促。<sup>①</sup>2018 年 11 月, 清华大学藏战国竹简(捌)的正式发布或将改变这一状况<sup>②</sup>, 其整理报告云“应该是一篇与墨学有关的佚文……对研究墨家学说及其在战国时期的传播颇有价值。”<sup>③</sup>据笔者统计, 《治邦之道》简文注释援引《墨子》书共 25 次, 足见与《墨子》文本及墨家思想的密切关联。<sup>④</sup>关于《治邦之道》与《墨子》的关系, 参与清华简整理的刘国忠教授已率先撰文述及, 今笔者尝试结合素来墨学研究心得, 诠释清华简《治邦之道》所见墨家治道特征与价值。

## 一、斥治国“在命”, 印证墨家“非命”“七患”诸说

《治邦之道》篇名得自其主旨句, 概言“此治邦之道, 智者智(知)之, 愚者曰‘在命’”<sup>[2]</sup>。愚者以为邦国兴衰纯有命数, “譬之若日月之叙”, 周而复始, 率将治乱根源皆归为“命”, 而该篇论说

收稿日期: 2019-05-23

基金项目: 国家社会科学基金项目“出土文献与先秦诸子法律思想研究”(17CFX056); 中央高校基本科研业务费专项资金项目“先秦诸子思想的规范理论视角研究”(20720181093)

作者简介: 马腾, 男, 广东汕头人, 厦门大学法学院副教授, 法学博士。

① 目前研究方向或议题主要有三: 一是信阳长台关竹简与《墨子》佚文, 二是上博简《鬼神之明》篇与《墨子·明鬼》, 三是睡虎地秦简、银雀山汉简与《墨子》城守各篇。

② 之前探讨清华简与墨学之间的关系已有若干研究。参见沈建华《清华简〈汤处于汤丘〉与〈墨子·贵义〉文本》, 《中国史研究》2016 年第 1 期; 刘成群《清华简与墨学管窥》, 《清华大学学报(哲学社会科学版)》2017 年第 3 期。

③ 参见李学勤主编《清华大学藏战国竹简(捌)》, 北京: 中西书局, 2018 年, 第 139-147 页。若立新说而不察其义, 谓“更接近儒家文献”, 似不妥。陈民镇《清华简(捌)读札》, 清华大学出土文献研究与保护中心, 2018-11-17, [https://www.tsinghua.edu.cn/publish/cetpr/6831/2018/20181117172306966584873/20181117172306966584873\\_.html](https://www.tsinghua.edu.cn/publish/cetpr/6831/2018/20181117172306966584873/20181117172306966584873_.html)。

旨在力斥这一观念。在此,《治邦之道》主旨便与其时流行的“命”论针锋相对。墨子曰“政者,口言之,身必行之。”(《墨子·公孟》)《治邦之道》胪列诸多治国安邦之策,正是寄望国君士人能以理智周全思虑,进而付诸制度实践。全篇阐述治国理政的人事法度,未曰“无命大于此”<sup>[3]</sup>。先秦彻底否弃“命”的观念,易于让人想到墨家所持“非命”论,甚至连先设拟命论言说、再予以强烈驳斥的论述风格也极为近似,有如《墨子·非命下》“其言不曰……必曰”的句式。<sup>①</sup>

由此可见“非命”对于墨家立说颇为重要<sup>②</sup>,其所主“非命”小到个体人生,大至国家治理,皆批判“命富则富,命贫则贫;命众则众,命寡则寡;命治则治,命乱则乱;命寿则寿,命夭则夭”(《墨子·非命上》)的宿命论。以为贫富、寿夭、治乱皆有定数,乃普罗大众故步自封的源头,亦是不肖之士辞穷理屈的推托,更为暴王庸君播糠眯目的法宝,正墨家所谓“命者,暴王所作,穷人所术”。当时,天下另一重要学派是颇言“命”的儒家。《论语·宪问》曰“道之将行也与,命也;道之将废也与,命也。”《尧曰》曰“不知命,无以为君子。”《季氏》曰“君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言。”《颜渊》曰“死生有命,富贵在天。”《庄子·至乐》言“孔子曰‘命有所成而形有所适也,夫不可损益。’”《墨子》书中的儒者公孟子曰“贫富寿夭,赧然在天,不可损益。”(《墨子·公孟》)诚然,儒家言“命”固非宿命论<sup>③</sup>,然而在墨家看来,造成治乱贫富的真实原因让统治者讳莫如深,“执有命者”却恰好起到掩盖真相的作用。只要“命”的言说甚嚣尘上,人们就不免被动消极,难有所为。于是,“当若有命者之言,不可不强非也”(《墨子·非命下》)。墨家“非命”矛头直指儒家,《墨子·非儒下》谓“有强执有命以说议曰……而儒者以为道教,是贼天下之人者也。”《墨子·公孟》更直接批判儒家命论“儒之道足以丧天下者,四政焉。……又以命为有,贫富寿夭、治乱安危有极矣,不可损益也。为上者行之,必不听治矣;为下者行之,必不从事矣。此足以丧天下。”墨子信奉天志兼爱,天道酬勤,希图正本清源,提倡“非命”而自强,堪称一番深富人文观念与平等精神的醒世恒言。

既反治乱由命,则富于治理意识,“兴,不可以幸”,“必虑前后,则患不至”,《治邦之道》提醒治国不凭侥幸,而应保持警备态度与忧患意识。所同于儒家者,墨家亦期盼出现“明王圣君”安邦定国,但这主要不是“正身正人”“修己以安百姓”(《论语·宪问》)的问题,更关键是统治者如何洞察治乱兴衰之所由,从而予以有效应对及治理。《墨子·兼爱上》曰“不知乱之所自起,则弗能治。圣人以治天下为事者也,不可不察乱之所自起。”简文曰,“此物也每一之发也,足以败于邦”,如果治国缺乏忧患意识,就会导致社稷不保,族群瓦解:

彼上有所可感,有所可喜,可感弗感,可喜弗喜,故墜失社稷,子孙不属。可感乃感,可喜乃喜,故常正无忒。<sup>[4]</sup>

治国层面的喜乐忧愁,真可谓政治见识与判断的反映。不过,《治邦之道》对“可喜”方面略过不提,而专论“可感”方面。虽一体两面,但偏于“可感”而非“可喜”论说,恰是忧患意识的体现:

彼上之所感,邦有疢疫,水旱不时,兵甲骤起,盗贼不弭,仁圣不出,谗人在侧,弗知,邦狱众多,妇子僇(臙)④,市多台,五种贵,上乃忧感,靖殛以知之于百姓,乃恤其政,以遇其故。<sup>[5]</sup>

① 杨义从文学角度察见墨子重兼而多设问,乃兼有讲述者与听述者的特有修辞法。参见杨义《墨子还原》,北京:中华书局,2011年,第89-90页。

② 蔡尚思将兼爱与非命并列,认为墨子的中心思想是以兼爱与非命为中心的大平等主义。参见蔡尚思《墨家十大宗旨的主次问题》,见张知寒、李广星主编《墨子研究论丛》(四),济南:山东大学出版社,1998年,第14-15页。

③ 傅斯年述东周天命说,分为命定论、命正论、俟命论、命运论、非命论五种。参见傅斯年《性命古训辨证》,桂林:广西师范大学出版社,2006年,第102-105页。

④ 整理报告读为“赘”。另有读为“臙”,解作“送”之义。参见罗涛《清华简捌〈治邦之道〉“臙假”试解》,简帛网,2018-11-17, [http://bsm.org.cn/show\\_article.php?id=3252](http://bsm.org.cn/show_article.php?id=3252)。

由此可见,“所感”包括瘟疫疾病、自然灾害、军事战争、社会犯罪、贤才匮乏、谗人当道、狱讼众多、民众穷困、粮食稀缺等方面,墨学详审周虑的品格展露无遗。然忧患本身不足以言治,关键在于预防与应对。在一般状况下,治国就应“懂其刑政”而“不耆至力”,体恤民情;若遇到天灾人祸,“所感”情形发生,“以知之于百姓,乃恤其政,以遇其故”<sup>[6]</sup>,将灾害变故的安抚惩处措施公之于众,进而慎重善后,妥当应对。这颇为符合《墨子·七患》所述,通过“彻骖騑,涂不芸,马不食粟,婢妾不衣帛”等节俭救灾措施向天下“告不足之至也”。

刘国忠认为该段是“对《墨子·尚同》诸篇思想的具体发挥”<sup>[7]</sup>。《墨子·尚同中》曰:

故当若天降寒热不节,雪霜雨露不时,五谷不孰,六畜不遂,疾菑戾疫,飘风苦雨,荐臻而至者,此天之降罚也,将以罚下人之不尚同乎天者也。

文义多有近似,不过《尚同》偏于从法权源起、国家建制、职官设立的主旨论述,《治邦之道》的“感”于此更多表达治国的现实问题与忧患意识。因而,简文不仅是《尚同》篇的具体发挥,还符合《墨子》各篇关于治国整全而务实的方略及其忧患意识。简文在段意上近于《墨子·七患》<sup>①</sup>篇。墨家所谓“七患”涉及国防、外交、财政、君主、臣属、粮食、赏刑各端,尽管具体内容及表述不尽相同,整体上仍同样表达一番颇为整全的治国忧患意识,可与《治邦之道》相呼应。关于《治邦之道》牂列邦国“所感”的各种灾害祸患,综观《墨子》全书皆不乏近似之义甚至趋同表述,或正或反,均可察见二者所共同关切国家治理与社会民生的重要议题。试以表1为示。

表1 《治邦之道》与《墨子》所述国家灾害祸患对照表

《治邦之道》	《墨子》	
邦有疠疫	疾菑戾疫,飘风苦雨,荐臻而至者,此天之降罚也	尚同中
	今岁有疠疫,万民多有勤苦冻馁,转死沟壑中者,既已众矣	兼爱下
	疾菑戾疫凶饥则不至	天志中
水旱不时	天降寒热不节,雪霜雨露不时	尚同中
	是以天之为寒热也节,四时调,阴阳雨露也时	天志中
	天下疾病祸福,霜露不时	天志下
兵甲骤起	边国至境,四邻莫救	七患
	诸侯之冤不兴矣,边境兵甲不作矣	天志中
	于此为坚甲利兵,以往攻伐无罪之国	非攻下
盗贼不弥	赏赐不能喜,诛罚不能威	七患
	盗贼众而治者寡	节葬下
	民之为淫暴寇乱盗贼	明鬼下
	寇乱盗贼并兴	非乐上
邦狱众多	天子赏罚不当,所狱不中	天志下
	王公大人怠乎听狱治政	非命下
仁圣不出 谗人在侧弗知	君自以为圣智而不问事	七患
	谄谀在侧,善议障塞,则国危矣	亲士
	所信者不忠,所忠者不信	七患
	不肖者在左右,则其所誉不当贤,而所罚不当暴	尚贤中

① 《七患》篇不受重视,孙诒让视为“‘节用’之余义”,胡适、梁启超皆视为后学所述余论。然近有学者视为墨子脱儒之后具有活跃探索性、尚未形成完整体系的前期著作。参见杨义《墨子还原》,北京:中华书局,2011年,第19-22页。

续表 1

《治邦之道》	《墨子》	
妇子牖暇 市多臺(奴隶)	若败邦鬻室 嫁子无子	经说下
五种贵	畜种菽粟不足以食之 五谷不收谓之饥	七患
	五谷不孰	尚同中
	风雨节而五谷孰	辞过
	五谷孰 六畜遂	天志中

## 二、主“兼利而爱”展现墨家“兼相爱 交相利”治道

一般认为,“兼爱”乃墨学根荄。<sup>①</sup>《治邦之道》简文曰“敷均于百姓之兼利而爱者。”<sup>②</sup>后文“爱民则民孝”亦为“兼爱”观的复述。<sup>③</sup>这与《墨子·兼爱中》“兼以易别”“兼相爱、交相利之法”的命题别无二致,也与《墨子》它篇围绕兼爱交利的阐释及其“兼交并举”“爱利一体”的思维完全相符。<sup>④</sup>王桐岭曰“儒墨之异同比较,有最明显之一语。即儒家常以仁义并称,……墨家常以爱利并称。”<sup>[8]</sup>“兼爱”是一种弱化亲疏远近、名分等级的平等化思想,这已成为众多治墨者的共识。<sup>⑤</sup>“视人之国若视其国,视人之家若视其家,视人之身若视其身”(《墨子·兼爱中》),是墨家消弭邦国、家族、身份各方面差异,纯以天下、人类共同体为关切的理想社会图景。甚至在《墨子·非儒下》篇开宗明义批判儒家“儒者曰‘亲亲有术,尊贤有等。’言亲疏尊卑之异也。”《墨子·尚贤中》则曰“虽天亦不辨贫富、贵贱、远迩、亲疏。”《治邦之道》所述理念与之类似“贵贱之位诸同爵者,毋有疏数,远迩小大,一之则无二心。”<sup>[9]</sup>这一理念与“名位不同,礼亦异数”(《左传·庄公十八年》)的传统显然不同,也与维护这一等级礼数传统的儒学判然有别,更可印证墨子“以为其礼烦扰而不悦”(《淮南子·要略》)从而脱离儒门自创墨学的记载。

“兼相爱,交相利”归旨于总体福祉,针对其时“饥者不得食,寒者不得衣,劳者不得息”的现象,呼吁尊重生存权利,“饥即食之,寒即衣之,疾病侍养之,死丧葬埋之”(《墨子·兼爱下》)。<sup>[10]</sup>《治邦之道》与《兼爱》篇形神俱似“度其力以使之,饥渴、寒暑、劳逸,和于其身。”<sup>[11]</sup>墨家“兼爱”尤为关怀底层弱势群体“获,人也;爱获,爱人也。臧,人也;爱臧,爱人也。”(《墨子·小取》)在普遍将奴婢视为财产的时代,“臧”“获”被世人视为至贱,但在墨者看来仍有其作为人而非物品的本质,从而

① 清人张惠言《书墨子经说解后》谓“墨之本在兼爱”。孙诒让《墨子间诂》,北京:中华书局,2001年,第678页。近代论者多沿袭此说,如伍非百谓兼爱为“墨家通义”。参见伍非百《墨子大义述》,上海:上海书店,1992年,第23页。

② 李学勤主编《清华大学藏战国竹简(捌)》,北京:中西书局,2018年,第137页。“敷均”即均分周施之义,查阅《墨子》一书,分配“均”与“不均”的论题出现6次。

③ 此处“爱民”与“孝”似乎近于儒家思想,其实不悖墨家之旨。《汉书·艺文志》曰“墨家者流……以孝视天下。”《墨子·兼爱上》云“若使天下兼相爱,爱人若爱其身,犹有不孝者乎?……若使人下兼相爱,……君臣父子皆能孝慈,若此则天下治。”“孝”是“天下兼爱”这一理想的结果,符合此处简文“爱民则民孝”之义。

④ 《墨子·天志上》:“故天意曰‘此之我所爱,兼而爱之;我所利,兼而利之。’”《墨子·法仪》:“(天)兼而爱之,兼而利之。”《墨子·经说下》:“爱利不相为内外,所爱利亦不相为内外。”参见马腾《墨家“兼爱”之创议及其法哲学演绎——从〈兼爱〉三篇到〈墨辩〉后学》,《现代法治研究》2016年第2期。

⑤ 梁启超说“彼所云爱,以平等周遍为鹄。”梁启超《先秦政治思想史》,天津:天津古籍出版社,2004年,第140页。刘师培说“墨家不重阶级,众生平等为归。”刘师培《周末学术史序》,《刘申叔遗书》,南京:江苏古籍出版社,1997年影印本,第509页。方授楚视“平等”为墨家的根本精神“然则其思想之特点安在?一言以蔽之,则平等是已。”参见方授楚《墨学源流》,北京:中华书局、上海:上海书店,1989年影印本,第107-113页。

属于“兼爱”的范围,这在古典思想中诚如空谷足音。简文曰“贫瘠毋废,毋咎毋蹇(辍),教以举之,则无怨。”<sup>[12]</sup>意即不否弃、疏离贫弱疾病者,仍应予以教导改善,此合于墨家社会共济、慈善救助之义,即其所倡“有力者疾以助人,有财者勉以分人,有道者劝以教人”(《墨子·尚贤下》)。

“兼爱”的普遍性在政制层面呈现为“尚同”论的“上下通情”意义。《墨子·尚同上》曰“古者圣王唯而审以尚同,以为正长,是故上下情请为通。”《治邦之道》曰“事必自知之,则百官敬。”<sup>[13]</sup>然而,东周邦国法权扩大化、集权化态势下的“上下通情”,难免面临掣肘执政的批评谤议与言论传播。<sup>①</sup>《治邦之道》曰“毋恶谣,察其信者以自改,则过蔽。毋以一人之口毁誉,征而察之,则情可知。”<sup>[14]</sup>“兼爱”作为一种维系共同体的思想,可以扭转“制民”“胜民”<sup>②</sup>、妄纠罪错以为奸心奸言的政治惯习。该段简文明确表达这样一种理念:不必憎恶上下通情机制中难以避免的谣言,相反,只有保持开放宽容的执政心态与通畅的舆情渠道,才能真正实现“上下通情”。

相较蔚为体系、理论精深的墨学“兼爱”论,《治邦之道》“兼利而爱”集中关注具体治理问题:

(1) 其政使贤、用能,则民允。(2) 男女不失其时,则民众。(3) 薄关市,则货归,民有用。(4) 不厚葬,祭以礼,则民厚。(5) 不起事于农之三时,则多获。(6) 各当一官,则事靖,民不缓。(7) 爱民则民孝,(8) 知贤则民劝,(9) 长乳则[畜]蕃,民有用。(10) 谨路室,摄汜梁,修谷澁,顺舟航,则远人至,商旅通,民有利。<sup>③</sup>此治邦之道。<sup>④</sup>

该段简文所述治道方略可依编号分为十则:(1)(6)(8)与墨家“尚贤”有关,后文详述;(7)合于墨家“兼爱”,已如前述;(2)(4)显然与墨家“节用”有关;(3)(5)(9)(10)亦与墨家“先质后文”的思想、“中国家百姓人民之利”的政刑不无联系。十则几乎均以“民”的利益作为治道效果陈述,合于为民请命、“唯一以社会问题作为主要问题”<sup>[15]</sup>的墨家思想。

关于(2)“男女不失其时,则民众”,主张促使适婚年龄的男女结婚成家,有利于人口繁衍,这显然是墨家特有的治道论点。《墨子·辞过》曰“内无拘女,外无寡夫,故天下之民众。……男女失时,故民少。”墨家“节用”“贵俭”饱含物质经济俭朴的意义自不待言,然尚有节省时间、提高效率的制度价值有待挖掘阐述。所谓“节用”亦包括“省时”,往往表达时间即财富之义,从而以节约时间成本的思路寓“开源”于“节用”中。墨家在批判“攻伐邻国”之举、“厚葬久丧”之礼、“旷时废事”之乐时,皆以“男女久不相见”(《墨子·节用上》)、“败男女之交”(《墨子·节葬下》)充当一种坚实理由。与之相应,墨家意识到社会婚姻关系与人口繁衍问题至关重要,故而强调生育繁衍的及时性。《墨子·辞过》结语曰“夫妇节而天地和”,以人为先,随后才顺述“风雨节而五谷孰,衣服节而肌肤和”。由此,墨家“节用”论在婚姻制度与人口政策方面提出“倍人之法”:“丈夫年二十,毋敢不处家。女子年十五,毋敢不事人,此圣王之法也。”(《墨子·节用上》)该句无疑为墨家之言。

关于(4)“不厚葬,祭以礼,则民厚”,则易于想到墨家“节葬”,且看《墨子》书中“丧葬之法”:

子墨子制为葬埋之法,曰:棺三寸,足以朽骨;衣三领,足以朽肉。掘地之深,下无菹漏,气无发泄于上,垄足以期其所,则止矣。哭往哭来,反从事乎衣食之财,俱乎祭祀,以致孝于亲。(《墨子·节葬下》)

简文“不厚葬”固然近于墨家“节葬”,而“祭以礼”亦与儒家“葬之以礼,祭之以礼”(《论语·为

① 自子产之时即有“郑人游于乡校,以论执政”,子产贵民而阐明“不毁乡校”论(《左传·襄公三十一年》),却据称也曾严令取缔邓析之“悬书”“致书”“倚书”(《吕氏春秋·审应览·离谓》)。

② 这种“制民”“胜民”“弱民”的法家治道在商君理论中臻于醇熟。《商君书·说民》:“民胜法,国乱;法胜民,兵强。”《商君书·画策》:“昔之能制天下者,必先制其民者也;能胜强敌者,必先胜其民者也。”

③ 此处关于车马交通与民利的相关论述,类似《墨子·节用上》所言的“车以行陵陆,舟以行川谷,以通四方之利”。

④ 参见李学勤主编《清华大学藏战国竹简(捌)》,北京:中西书局,2018年,第138页。序号是笔者为便于论述所编。

政》相通。墨家以儒家之礼繁扰,反对厚葬久丧,则此处“祭以礼”或易被视为儒家礼学。然而,“礼”出现于《墨子》一书多为肯定用法,人际之间讲究“父子兄弟之礼”(《墨子·尚同中》)与“男女之礼”(《墨子·辞过》),国际之间提倡“遍礼四邻诸侯”。甚至,针对在治国方面的“无礼”,《墨子·鲁问》曰“国家淫僻无礼,则语之尊天事鬼。”其实,“礼”本为共享的文化传统,有其“事神致福”的功能,也具有抽象的“敬”“信”的规范精神,亦如《墨子·经上》所谓“礼,敬也”。可见,尽管反感繁缛等差之礼文,墨学中的“礼”仍不乏作为社会规范论的积极含义,甚至在墨学“辞典”中淬炼出“礼”固有的敬重态度。而且,简文“祭以礼”非单独出现,而是接续“不厚葬”,上述所引《墨子·节葬下》阐明“节葬之法”,先言葬埋棺穴之“节”,随后明确要求“俱乎祭祀,以致孝于亲”,岂不完全吻合简文“不厚葬,祭以礼”的叙述?作为“不厚葬,祭以礼”结果的“民厚”,应非儒家“民德归厚”(《论语·学而》)之义,更近乎墨家率先从功利主义提出节用、节葬的宗旨。

关乎人之生与死的“倍人之法”与“丧葬之法”,在墨家看来仍应以制度手段实现生殖资源的最大化与后事成本的最小化。提炼至治国治民的总原则,便是“诸加费不加于民利者,圣王弗为”(《墨子·节用中》)这一节用总纲,这反映出墨家治道中昭彰卓著的效益价值。

关于(3)“薄关市,则货归,民有用”,即降低关卡与市场的税收,利于货物流通,满足民众物质需求。这原是善治良政的题中应有之义,据《孟子·梁惠王下》称“昔者文王之治岐也,耕者九一,仕者世禄,关市讥而不征。”春秋管仲治齐在关市征税方面也取得理想效果,《管子·大匡》有“弛关市之征”,《小匡》有“关市几而不征”的记载。《墨子》亦强烈批判厚敛于民之政“苦于厚作敛于百姓”(《墨子·辞过》),又曰“其使民劳,其籍敛厚,民财不足”。(《墨子·节用上》)

关于(5)“不起事于农之三时,则多获”,主张在春、夏、秋三个务农时节不得征调民力,以发展巩固农业生产。墨家意识到“农事缓则贫”(《墨子·非儒下》),其批判邦国战争亦以耽误农事为重要理由。《墨子·非攻中》曰“今师徒唯毋兴起,冬行恐寒,夏行恐暑,此不以冬夏为者也。春则废民耕稼树艺,秋则废民获敛。”《墨子·非攻下》曰“久者数岁,速者数月……农夫不暇稼穡。”《墨子·耕柱》曰“今大国之攻小国也,攻者农夫不得耕,妇人不得织,以守为事。攻人者亦农夫不得耕,妇人不得织,以攻为事。”诸如此类,均提倡重视农业发展以否弃发动战争。

关于(9)“长乳则[畜]蕃,民有用”,力图发展养殖,蓄养家畜,为民足用,合于前述墨家所患“畜种菽粟不足以食之”(《墨子·七患》)的问题。

关于(10)“(谨)路室,摄汜梁,修谷澁,顺舟航,则远人至,商旅通,民有利”,即清理驿馆,整饬桥梁,疏通水道堤岸,以利舟船航行。提升居住与交通等设施条件,招徕他国人才与外贸商旅,最终对民众有利。如《吕氏春秋·仲秋纪·仲秋》言“易关市,来商旅,入货贿,以便民事。”

综上,《治邦之道》呈现寡于道德伦理义涵、专注切实具体事务的特征,总体上契合墨子三表法之“用”,即“中国家百姓人民之利”<sup>①</sup>(《墨子·非命下》)。“兴利除害”是道德行为和道德评价的根本尺度<sup>②</sup>,考量社会现实而讲求功利实效,墨家主张“先质后文”<sup>③</sup>“食必常饱,然后求美;衣必常暖,然后求丽;居必常安,然后求乐。为可长,行可久,先质而后文,此圣人之务。”(《说苑·反质》)诚如这一“反质”之说,简文亦云“服毋慎甚美,食毋慎甚[费]。故资裕以易足,用是以有余。”<sup>[16]</sup>这正符合墨家“凡其为此物也,无不加用而为者”(《墨子·节用上》)的“节用”理念。“节用”即“归

① “三表法”本质上是一种“归纳派论法”。参见梁启超《子墨子学说·墨子之论理学》,《饮冰室合集》专集三十七,北京:中华书局,1989年,第68-72页。

② 参见黄伟合《墨子的义利观》,《中国社会科学》1985年第3期。该文还统计“利”字在最代表墨子思想的23篇共出现246次,整体利益160次(全为肯定),个人私利55次(其中44次为否定,11次是特定的利人利他),其他31次。

③ 颜炳罡归纳为“文质合一的实用主义”与“先质后文的实效主义”的儒墨之别。参见颜炳罡《儒墨哲学之比较》,见张知寒、李广星主编《墨子研究论丛》(一),济南:山东大学出版社,1991年,第216-219页。

本”“反质”墨家遵循基本限度标准与实利原则,倚重实用而不务华美,均包含一种归本反质的思维。“圣王之法”对人们日常用品与基本事务的陈说,不逾满足基本需求、维系生存、符合人道的意义。<sup>[17]</sup>

《墨子·修身》又曰“无务为文而务为察。”此一“察”义尽现于《治邦之道》。反观《荀子》诸篇批墨,斥曰“蔽于用而不知文”(《荀子·解蔽》),“上功用,大俭约,而慢差等”(《荀子·非十二子》),“有见于齐,无见于畸”(《荀子·天论》),依循各评解读《治邦之道》,可以断定正属于荀子所批判的墨家“兼爱”“节用”论,具有异于儒学的功利与平等精神。

### 三、倡“使贤用能”,合于墨家式“尚贤”之法

随着春秋战国的阶层流动及士人崛起,“尚贤”是当时思想界的普遍反应。同时代的思想家皆不乏尚贤之说,但均不如墨家对社会民众的关怀及对宗法制度的批判。孔子早已提倡“举贤才”(《论语·子路》),可墨家意识到“士君子,居处言语皆尚贤”,但大抵为口号理念而非机制实践,故“逮至其临众发政治民,莫知尚贤而使能”(《墨子·尚贤下》)。墨子憧憬一种冲决讲究出身贵贱、血缘远近体制的“尚贤”理想,这与儒家坚守周礼“亲亲尊尊”前提下的“举贤才”貌合神离。提倡“以德就列,以官服事,以劳殿赏,量功而分禄”(《墨子·尚贤上》),颠覆世卿世禄制而主张尚贤使能,墨子可谓前无古人地提出了“贤才面前人人平等”的思想。<sup>[18]</sup>由《墨子·尚贤中》篇可见,墨子“尚贤”可分为确立原则与范围的“进贤”论、涉及标准与方法的“事(使)能”论、构成待遇保障的“置三本”论诸层面。从提升民众贤德与素养到公正审慎任免官员,从考量具体执政才能的科层设置到爵禄威权的委任分配,均不乏对新兴官僚政治图景的总体呈现与机制设计。结合《治邦之道》重观《墨子》“尚贤”论,可见墨家在贤能吏治的原则、范围、标准、待遇、方法各方面均有别于儒家,具有创新意义:

其一,在尚贤原则上,孔子“举贤才”而未尝绝对否弃世卿世禄,孟子宣称“惟仁者宜在高位”(《孟子·离娄上》)却还担忧进贤将导致“卑逾尊,疏逾戚”,溺于“仕者世禄”(《孟子·梁惠王下》)之旧识。墨家举贤原则与儒家则截然不同,其完全否认血缘与出身的因素,提倡“不党父兄、不偏富贵”与“不避贫贱、不避亲疏、不避远近”的公平原则。这一观念在《治邦之道》中表达得淋漓尽致:

贵贱之位,岂或在它?贵之则贵,贱之则贱,何宠于贵,何羞于贱?<sup>[19]</sup>

彼善与不善,岂有恒种哉?<sup>[20]</sup>

短短千余字简文,竟前后三次诘问贵贱体制,足以展现墨家抗争于旧传统的呼声,即反对出身地位与任职能力存在必然关系。墨家尤好谈论出身卑贱者成为贤才的典故:

申徒狄曰“周之灵珪,出于土石;楚之明月,出于蚌蜃。”<sup>[21]</sup>

周公见申徒狄,曰“贱人强气则罚至。”申徒狄曰“周之灵珪出于土,楚之明月出蚌蜃,五象出于汙泽,和氏之璧、夜光之珠、三棘六里,此诸侯所谓良宝也。”<sup>[22]</sup>

申屠狄谓周公曰“贱人何可薄耶!周之灵珪,出于土石;楚之明月,出于蚌蜃;少家大豪,出于汙泽,天下诸侯皆以为宝。狄今请退也。”<sup>[23]</sup>

周公勃然作色曰“易(狄)夫贱人格上,则刑戮至。刚……

……曰“易(狄)夫贱人刚恃,及(?)扑于刑者,有上贤。”<sup>[24]</sup>

传世类书与信阳楚简所见墨家这一掌故,置于战国语境品读,颇有隐喻。“周公”可谓旧礼体制的象征,“申徒狄”则代表崛起士民的人格,援引演绎申徒狄与周公的对话,喻示战国士人崛起趋势及对周代世卿世禄传统的抗衡,亦反映各为其辩护者的墨家与儒家的角力。概言之,墨家讲求举任底层贤才,冲决传统抗争旧说,可谓一种平等旨趣的尚贤原则。



其二,在举贤范围上,儒家承认周代世卿体制之余,所举逸民、贤才范围自然受限。墨家尚贤彻底否定世卿世禄,提倡“官无常贵”“民无终贱”。虽有学者认为墨家“尚贤的对象不是一般老百姓而是当时的知识阶层——士”<sup>[25]</sup>,但墨子确实秉持尚贤穷尽周延原则,“远鄙郊外之臣、门庭庶子、国中之众、四鄙之萌人”皆有选拔资格,纳入举贤范围,“虽在农与工肆之人,有能则举之”(《墨子·尚贤上》),举贤范围涵括所有民众。正如《治邦之道》简文曰:

虽贫以贱,而信有道,可以驭众、治政、临事、长官。<sup>[26]</sup>

其三,在举贤标准上,墨子同于儒家者即提倡“列德”,异于儒家者则偏重“材力”;儒家轻视小道或器术,墨家则尚质轻文,“道术”并称,相对看重技能功劳,赏识技术专才。墨家所尚之贤,为“厚乎德行,辩乎言谈,博乎道术者”(《墨子·尚贤上》),全面涉及人的道德举止、语言逻辑、知识体系,而且还包括长于听狱治讼或如良医、良工、良宰、射手等具有技术专长、敬事勤王、富强国家的人才(《墨子·尚贤中》),这些尽可概称为“材力、技能、功伐”<sup>[27]</sup>。墨家就士人之德、才、智、能、功提出颇为全面的要求,开启了战国取士新风。儒学发展到战国末期的荀子,也顺应时势地表达君主应“量能而授官”。然而,与倚重能力、政绩的任官标准存在微妙不同,荀子秉持儒家理念,显然以“德”为最主要的举贤标准,语序上先于“量能而授官”的,乃“谨德而定次”(《荀子·儒效》)。<sup>①</sup>

在偏重实务经验的举贤标准上,与澄明儒墨之异相应,还可察见墨法之同。韩非直接吸纳墨学注重贤才经验的学说,形成一种不同于儒家倡导依凭德行晋身的举贤观,即“明主之吏,宰相必起于州部,猛将必发于卒伍”(《韩非子·显学》)。韩非曾述墨者田鸠<sup>②</sup>举贤之论,曰“主有度,上有术”(《韩非子·问田》)。该逸闻反映战国尚贤思想与举贤制度的变迁,墨家尚贤观、度术论与法家唯才是举、循名责实思想的因缘关系也有迹可循。“仁德”选官难以为恃,“趋于声词”“眩乎辩说”之弊愈发显著,“不袭下而遇君”“不见功而接上”日趋式微,取而代之的将是君上选贤之“度”与驭臣之“术”。以墨学之“显”及《韩非子》中的墨者典故,对照《治邦之道》简文,也能寻见这番理念:

今夫逾人于其胜,不可不慎,非一人是为,万民是为。举而度,以可士兴,举而不度,以可士崩。<sup>③</sup>

按整理者解释,“逾”意为“越进”<sup>④</sup>,“逾人于其胜”是高估而提拔到超越其能力的职位。正如墨家反对“不胜其任而处其位”,“不胜其爵而处其禄”。(《墨子·亲士》)“举”只是选拔人才的初步工作,“度”才是官僚运转的制度保障,与墨者“主有度,上有术”之言,又岂非异曲同工?

其四,在人才的制度待遇上,由于儒家耻言“利”,鲜有论及自可理解。儒家所怀之“待遇”乃成为君王师友,得到适宜礼遇。墨子不讳言利,在贤人待遇方面呼吁“富之,贵之,敬之,誉之”(《墨子·尚贤上》),“高予之爵,重予之禄,任之以事,断予之令”(《墨子·尚贤中》),即从财产、地位、权威、名声全面提升贤才待遇。在世卿世禄向官僚政治转型的过程中,可以想见全面提升人才待遇所能发挥的驱动效用。就《治邦之道》而言,尽管未直接涉及,仍有“高位厚食”及“践位丰禄”二语可作旁证。法家韩非以“厚其爵禄以尽贤能”为“帝王之政”(《韩非子·六反》)的要旨,可视为墨家“尚贤”关于制度待遇论之后学。

其五,在任贤方法程式上,儒家注重考察人才言行声名与道德气质,墨家在此基础上强调根据

① 此外,《荀子·君道》《荀子·正论》皆有“论德而定次,量能而授官”的表述,以德为先之义不言自明。

② 关于墨者田鸠的记载与生平,参见钱穆《先秦诸子系年》,北京:商务印书馆,2005年,第410-411页。

③ 李学勤主编《清华大学藏战国竹简(捌)》,北京:中西书局,2018年,第137页。该段句读或作“举而度以可,士兴;举而不度以可,士崩。”参见王宁《清华简〈治邦之道〉初读》,简帛网,2018-10-10,http://www.bsm.org.cn/forum/forum.php?mod=viewthread&tid=4357。

④ 石小力读为“渝”释为“改”。参见石小力《清华简第八辑字词补释》,清华大学出土文献研究与保护中心,2018-11-17,https://www.tsinghua.edu.cn/publish/cetp/6831/2018/20181117172522302458725/20181117172522302458725\_.html。



功劳政绩设计考核升黜机制。《治邦之道》曰:

故求善人 必从身始 诘其行 辨其政 则民改。

熟问其行 焉观其貌 焉听其辞。<sup>[29]</sup>

此合于墨家“然后圣人听其言 迹其行 察其所能 而慎予官 此谓事能”(《墨子·尚贤中》)的思想。强调举贤之际应具备一套考察方法,这本与儒家“听其言 察其行”极为相似。儒家注重考察声名口碑,不乏一些关于个人才能气质匹配特定职位的品评。至于孔子教“学干禄”,则以“言寡尤 行寡悔”(《论语·为政》)与情景化的朝堂举止为重点。(《论语·乡党》)

墨子也主张人才能力及格局应与官职相匹配,《墨子·尚贤中》谓“故可使治国者 使治国;可使长官者 使长官;可使治邑者 使治邑。”亦如前述简文所云“各当一官 则事靖 民不缓。”<sup>①</sup>不止于此,墨子尤为提倡“以劳殿赏 量功而分禄”,即根据各人的功劳和政绩厘定俸禄或加以赏赐,并形成“能者官之 无能者下之”的考核升黜机制。这番职制理念并非一蹴而就,春秋之时,前有葵丘会盟“尊贤育才”(《孟子·告子下》)、管仲秉持“匹夫有善 可举而得”行“三选”之制(《国语·齐语》),后有子产任用忠俭、裁毙泰侈(《左传·襄公三十年》)以及“怠弁懈缓 更则任之 善则为人 勉勋求善”(清华简《子产》)<sup>[30]</sup>之举,而墨家实踵武于后。

墨家察觉转型之际士人政治普遍存在名不副实的情形,道德君子往往不具备治国实干才能:“世之君子 使之为一畿之宰 不能则辞之。使为一国之相 不能而为之。岂不悖哉”(《墨子·贵义》)并批判当时“无故富贵 面目佼好则使之”,“爱其色而使之”(《墨子·尚贤中》)的普遍现象,从而提倡“慎予之官”(《墨子·尚贤中》)表达任用官员务必慎重的理念。无独有偶,《治邦之道》有云,“毋感于令色以还心 称其行之厚薄以使之”,一再劝导君主勿蔽于“面谅”(表面信誓旦旦)“诈伪”,即不为表面蒙蔽而失去判断标准,而应“毋喜誉 必察听”<sup>[30]</sup>,通过客观地考察执政的优劣以决定是否任用。这显然更近于墨家注重功利、强调实绩的思维。《治邦之道》还明确设计了一种任职考核制度:

故(兴)举善人 必熟闻其行 焉观其貌 焉听其辞。既闻其辞 焉少小穀其事 以程其功。如可 以佐身相家。<sup>[31]</sup>

简文所谓“小穀其事 以程其功”,“穀”即官俸,即给予官职,或读为“由”“驱”,皆有“任用”之义;或读为“构”亦取“设置”之义。<sup>②</sup>关键是“如可”二字表明测试之义确凿无疑,故“小穀其事”即官员任职试用考核制度。一般要求先任命为较低的职官,安排较小的政务,通过实际事功以考核、积累官员处理政事的基本能力,合格才可委以重任,“以佐身相家”。

儒学进至战国末期,荀子也持有一番关于“取人有道”(《荀子·君道》)的叙述,但大抵仍是“听其言 察其行”或“视其所以 观其所由 察其所安”(《论语·为政》)的具体化,聚焦于个人道德品格的考察,而非确定的具体行政能力与事功。儒学始终以德为先,表明儒墨尚贤观差异更多缘于学派品格而非时代背景,这也是应从墨家“尚贤”理解《治邦之道》“使贤用能”精义的缘由所在。

“尚贤”不只是一套政治职官制度,还是涵盖所有社会分工的一种治道秩序。墨家主张“各从事其所能”(《墨子·节用中》)、“必量其力所能至而从事焉”(《墨子·公孟》),胙列指涉天下百工商贾的类型,既察见实然的社会分工情形,也透露对社会分工规律的肯认态度。有如《墨子·非乐上》与《墨子·非命下》沿王公、卿大夫、农夫、百工的顺述逻辑,《治邦之道》曰:

① 李学勤主编《清华大学藏战国竹简(捌)》,第138页。此“缓”之义见于《墨子·亲士》“见贤而不急 则缓其君矣”。

② 具体论述,参见石小力《清华简第八辑字词补释》,清华大学出土文献研究与保护中心,2018-11-17, <http://www.tsinghua.edu.cn/publish/cetp/index.html>; 萧旭《清华简(八)〈治邦之道〉校补》,复旦大学出土文献与古文字研究中心,2018-11-26, <http://www.gwz.fudan.edu.cn/Web/Show/4340>。

君守器,卿大夫守政,士守教,工守巧,贾守价鬻聚货,农守稼穡,此之曰“攸”。<sup>[32]</sup>

从国君卿士以至各业民众,都要各司其职,各尽其能,国家方能处于一种有序的状态,这种确切性的状态专门称为“攸”。简文曰“上有过不加之于下,下有过不敢以诬上,失之所在,皆知而更之。”<sup>[33]</sup>意即如果君主、臣下分工明晰,政治运转发生问题,就不会出现或是无端责罚或是相互推诿的“两不可”;相反,职责既明,就无矛盾,自能有效整改,“攸”于此传达守职而有序之义。<sup>①</sup>

概言之,《治邦之道》对墨学诸论融会贯通,各段简文穿插体现墨学各论,确如整理者所言,大可视作墨徒或深谙《墨子》者所撰。以往面世的简牍,尚无可直接归为墨家思想的单篇文献。<sup>②</sup>本文寻绎《治邦之道》,其言辞不务文饰,思想实用质朴,可见与墨家“兼爱”“非攻”“尚贤”“尚同”“七患”“节用”“非命”诸论以及某些具体论述的趋合,完全可归为一篇墨学文献,构成墨学诸论的文本依据。且清华简(陆)有《管仲》《子产》,清华简(柒)有《赵简子》,管仲任法治、子产铸刑书、赵鞅铸刑鼎,皆为当世治道先驱翹楚,或许《清华简》所汇撰有其反映时代变迁的治道风尚。墨学为战国显学,其治国之论多值称道,必于战国变法及“治邦之道”中存留印迹。<sup>③</sup>遗憾的是,常处军旅、扶倾济弱、急务城守而遭受军事摧毁,墨徒减损、学派消耗导致墨学式微,使其思想精义同样渐趋隐晦。后世“视墨同儒”“孔墨并举”之论闲见层出,成为另一种意义上的“辟墨”观念。<sup>④</sup>儒墨相通之处为后来孟子所阐扬,儒墨相异之处,如兼爱之于仁爱、尚贤之于举贤、非命之于天命则为后世论者所消弭。笔者认为,对于墨家治国理政思想应依循学说发生、发展、影响的思想史视角来理解。当代墨学研究,不妨秉持儒墨辨异的理念,洞识先秦墨子“非儒”而“言盈天下”的关键,进而考察其对战国新兴治国之道的影响。在今天看来,曾显耀华夏的墨学仍不啻倡议节用贵俭兴国、勾绘人类命运共同体的历史强音,亦为培养文化自信的宝贵资源。

#### 注释:

[1][7]刘国忠《清华简〈治邦之道〉初探》,《文物》2018年第9期。

[2][3][4][5][6][9][11][12][13][14][16][19][20][26][29][30][31][32]李学勤主编《清华大学藏战国竹简(捌)》,北京:中西书局,2018年,第136-147页。

[8]王桐岭《儒墨之异同》,上海:上海书店,1992年,第39页。

[10]马腾《墨家“兼爱”的法权利观阐释》,《中山大学学报(社会科学版)》2011年第2期。

[15]韦政通《先秦七大哲学家》,南京:江苏教育出版社,2006年,第117页。

① “攸”是墨家逻辑概念,乃关于论辩学上是非命题的术语,过往校释纷纭,不乏改字而释。《墨子·经上》:“攸不可两不可也。辩,争攸也,辩胜,当也。”孙诒让释曰“《尔雅》释言云‘攸,所也。’然说无攸义。杨云‘攸,《经说》作彼。’张云‘攸当为彼。’案:张校是也。下文‘辩,争彼也’,彼今本或作攸,是其证也。”孙诒让《墨子间诂》,北京:中华书局,2001年,第315页。“攸”训释之难不止于“经”,还涉及“说”。《经说上》:“彼(攸),凡牛枢非牛,两也,无以非也。”各家校释不一,多以“攸”作“彼”,只是意义解释略同,即两个不同命题无法构成论辩。参见王兆春、卢凤鹏、张仁明主编《墨经汇释》,长春:吉林大学出版社,2016年,第106-107页。

② 只有上博简《容成氏》与《鬼神之明》较为接近,但所涉命题少而归属争议多。关于《容成氏》,饶宗颐认为“必出自墨家言”。饶宗颐《由尊卢氏谈到上海竹书(二)的〈容成氏〉——兼论其与墨家关系及其它问题》,《九州学林》第4卷第1期,上海:复旦大学出版社,2006年。进一步的研究,参见郑伟明《上博简〈容成氏〉(原题〈容成氏〉)篇与先秦墨家的谈辩和说书》,《北方论丛》2018年第4期。关于《鬼神之明》,整理者曹锦炎视为《墨子》佚文,参见曹锦炎《上海博物馆藏楚竹书〈墨子〉佚文》,《文物》2006年第7期。但后来反对意见居多,参见李锐《论上博简〈鬼神之明〉篇的学派性质——兼说对文献学派属性判定的误区》,《湖北大学学报(哲学社会科学版)》2009年第1期。

③ 有论者指出“墨子‘兴利除害’与‘富国利民’的学说,其中心论点在于非命强力,贵贱无常。然而这在墨子只是教义的宣传,而到了法家里便发展而为实际运动的政策。”参见侯外庐、赵纪彬、杜国庠《中国思想通史》(第一卷),北京:人民出版社,1957年,第613-615页。

④ 如韩昌黎有“孔墨相用”论。相关评述,参见马腾《墨家“兼爱”法思想的现代诠释》,北京:高等教育出版社,2017年,第46-48页。

- [17] 马腾 《墨子“节用”之法新论》,《原道》(第33辑),长沙: 湖南大学出版社 2017年,第215-218页。
- [18] 杨俊光 《墨子新论》,南京: 江苏教育出版社,1992年,第83页。
- [21] 欧阳询撰 《艺文类聚》卷八十三《宝玉部上》引《墨子》,上海: 上海古籍出版社,1965年,第1431页。
- [22] 李昉等撰 《太平御览》卷八〇二《珍宝部一》引《墨子》,北京: 中华书局,1960年影印本,第3560上栏。
- [23] 李昉等撰 《太平御览》卷九四一《鳞介部一三》引《墨子》,北京: 中华书局,1960年影印本,第4182页上栏。
- [24] 河南省文物研究所 《信阳楚墓》,北京: 文物出版社,1986年,第125页。
- [25] 刘泽华 《中国政治思想史》(先秦卷),杭州: 浙江人民出版社,1996年,第587页。
- [27] 章太炎 《国故论衡·原道中》,上海: 上海古籍出版社,2006年,第93-94页。
- [30] 李学勤主编 《清华大学藏战国竹简(陆)》,北京: 中西书局,2016年,第138页。

[责任编辑: 蔡永明]

## On the Book *Zhi Bang Zhi Dao* in the Tsinghua Bamboo Slips and Its Mohist Characteristics

MA Teng

( School of law , Xiamen University , Xiamen 361005 , Fujian )

**Abstract:** The *Zhi Bang Zhi Dao* in the eighth volume of the Tsinghua Bamboo Slips is an article in line with Mohism. With in-depth study, this article argues that *Zhi Bang Zhi Dao* mainly refutes the concept of governing the state in fate, which not only confirms the theory of non-fate and state strengthening in the article named *Fei Ming* in the book *Mozi*, but also reflects suffering consciousness and practical issues of state governance mentioned in the article named *Qi Huan* of *Mozi*. Moreover, the notion of taking all people's benefits and loving them and the way of *Jie Yong* (frugality) corresponds to the state governance principle of "mutual love and mutual benefits" and the doctrines of "*Bei Ren*" (population reproduction), "*Jie Zang*" (frugality in funeral), "*Fan Zhi*" (reversion to simplicity) in Mohism. In addition, it advocates the methods of appointing people based on talent and experience rather than consanguinity and nobility and designing the program of official assessment methods. The selection and assessment of officials completely match the concept of "*Shang Xian*" in *Mozi*, which is totally different from the sense of talent in Confucianism. The *Zhi Bang Zhi Dao* is indeed a rare piece of literature with deep and rich Mohist characteristics, and it is also tantamount to a way of distinguishing Confucianism from Mohism.

**Keywords:** Tsinghua Bamboo Slips, The *Zhi Bang Zhi Dao*, Mohism, *Fei Ming*, *Jian ai*, *Jie Yong*, *Shang Xian*